Ueber den ontologischen Beweis.

Eine
von der philosophischen Facultät
der
Universität Rostock
genehmigte

Promotionsschrift

von

Emil Herwig,
Dr. der Philosophie, Lehrer an der höheren Knaben-Schule des Hrn. Oberlehrer Dr. Sachse.

Berlin, 1868.
Buchdruckerei der Gewerbe-Buchhandlung von Reinhold Kühn,
Leipzigerstraße 14.

Dem

Herrn F. Sachse,

Doctor der Philosophie, Kgl. Oberlehrer, Vorsteher einer höheren Knabenschule, ordentl. Mitgliede der Berliner Gesellschaft für das Studium der neueren Sprachen und Literatur,

in aufrichtiger Hochachtung

gewidmet.

Der ontologische Beweis.

I.

Wie viel Beweise für das Dasein Gottes überhaupt möglich sind.

Das Bedürfniß, philosophische Beweise für das Dasein Gottes zu führen, trat seit der französischen Philosophie des 18. Jahrhunderts wieder mehr hervor. Wie für Leibnitz die Zweideutigkeiten Locke's, so wurden auch für Kant die Zweifel Hume's und die französischen Aufklärungen Grund genug, dieselben einer neuen Prüfung zu unterwerfen. Grade durch Kant aber und durch Jacobi ist gegen diese Beweise, von welchen offenbar die Realität des Gottesbewußtseins im Menschen abhängt, viel Mißtrauen erwachsen. Dasselbe wird dadurch noch genährt, daß die meisten Lehrbücher dieselben mit außerordentlicher Kürze behandeln, obschon sie doch, da schließlich die Religion auf ihnen beruht, besonderer Berücksichtigung werth sind. Es wäre indeß passender, mehr von „Betrachtungen" als von „Beweisen" zu sprechen, da mathematische Beweise im strengen Sinne hier, wo wir uns

hauptsächlich auf metaphysischem Boden bewegen, nicht gegeben werden können.

Um nun zu zeigen, wie viele verschiedene Beweise für das Dasein Gottes überhaupt möglich sind, gehen wir von dem allgemeinen Satze aus, daß man sich bei jeder beliebigen Vorstellung zunächst an diese Vorstellung an sich halten kann, um zu untersuchen, ob in ihr selbst Etwas und was etwa enthalten ist, was von ihrer Realität überzeugt, daß man hingegen auch aus anderen Gebieten den Beweis für die Realität dieser Vorstellung entnehmen kann. Wenden wir das Gesagte auf die Gottesidee an, so werfen sich uns diese beiden Fragen auf: Erstens, liegt in der bloßen Vorstellung von Gott auch schon eine Ueberzeugung von seiner Existenz? Mit der Beantwortung dieser Frage betreten wir das Gebiet des ontologischen Beweises. Die andere Frage ist die: Liegt auch in anderen Gebieten, also außerhalb der Gottesidee, ein Beweis für Gottes Dasein? — Alles, was außerhalb Gottes liegt, pflegen wir mit dem Namen „Welt" oder auch „Natur" zu bezeichnen. In der Welt ist Alles entweder real oder ideal. Ein Drittes ist bis jetzt nicht bekannt. Betrachten wir das Reale als Reales, d. h. bloß an sich selbst, so befinden wir uns in dem Gebiete, auf dem wir zum kosmologischen Beweise kommen. Da aber das Reale auch eine Beziehung zum Idealen hat, insofern es nämlich Gedanken und Ideale giebt, so kann auch diese Beziehung betrachtet werden. Auf diesem Standpunkt erhebt sich die teleologische Betrachtung. Die Erforschung des Idealen an sich führt ferner zum logischen Beweise, und

untersucht man endlich das Ideale, insofern es auf das Reale bezogen wird und für dasselbe leitend und bestimmend auftritt, so bewegt man sich auf dem Boden des moralischen Beweises. Auf diese Weise unterscheidet man fünf Beweise, von denen vier dem Gebiete der Natur oder Welt angehören; der fünfte, der ontologische, ist abstrakter als jene alle und beruht darum auf der speculativen Seite der Gottesidee.

II.

Die Idee des Absoluten.

Für die ontologische Betrachtung ist nun nicht die ganze Gottesidee in ihrem Totalumfange in's Auge zu fassen, sondern nur ihre speculative Seite, oder, um mit Schelling zu reden, ihre absolute Seite, das „wahrhaft Sein," „τὸ ὄντως ὄν" der Neu-Platoniker, die „Substanz" Spinoza's, das „ens realissinum oder perfectissimum"[1]) der Leibnitzschen Schule. Die Idee des Absoluten ist der Grund aller tieferen Speculation wie auch Religion gewesen; denn der wahre Gott ist erst da, wo er als das absolute Wesen

---

[1]) Dieser Ausdruck „ens perfectissimum" enthält eine Unbestimmtheit. Man muß nämlich fragen, nach welcher Seite hin dies ens als ein perfectissimum bezeichnet sein soll. Offenbar könnte damit ebensowohl die moralische, als auch die metaphysische Seite gemeint sein. Mit Leibnitz muß es im metaphysischen Sinne verstanden werden, da im andern Falle der Begriff eines ens an sich aufhören würde. Darum reden wir lieber mit Schelling vom „Absoluten." —

erkannt wird.[1]) Klarheit und wirkliche Ueberzeugung von dieser Idee erlangt der Mensch entweder durch die intellectuelle oder Vernunft-Anschauung, oder begrifflich durch Verstandes-

---

[1]) Darum ist Exodi 3, 14 אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה worin sich Gott selbst das schlechthin Seiende bezeichnet, von hoher Bedeutung. — Auch die alten Kirchenlehrer haben an dieselbe Idee angeknüpft. — Sie erkannten zwar die Unmöglichkeit einer vollständigen Erkenntniß dieses absoluten Wesens an, schon zufolge der ihm zukommenden Unendlichkeit; sie hielten aber an der Möglichkeit einer theilweisen Vorstellbarkeit desselben fest und kamen schließlich zu dem Resultat, nicht die Existenz, sondern nur die Einheit dieses Absoluten zu erweisen. So Tert. c. Marc. 1, 3—6: „Deus, si non unus est, non est.“ — Aehnlich Lact. inst 2, 9. 1, 3: „Deus, si perfectus est, non potest esse, nisi unus, ut in eo sint omnia. Quanto plures, tanto minores.“ Ebenfalls an ein Absolutes in wenig veränderter Form knüpft Augustin an. Nachdem er bewiesen, daß ein höchstes Wahrheitsprincip „ipsa veritas“ über der Welt der Geister stehe, schließt er dann aus dem Begriff und dem Dasein dieser absoluten Wahrheit weiter: de lib. arbitr. 2, 3—15: „Tu autem concesseras, si quid supra mentes nostras esse monstrarem, deum te esse confessurum, si adhuc nihil esset superius. Si enim aliquid est excellentius, ille potius deus est; si autem non est, jam ipsa veritas deus est. Sive ergo illud sit sive non sit, deum tamen esse negare non poteris.“ — Wieder anders Boëthius, der, von dem Begriff und Dasein eines Unvollkommenen ausgehend, Consolat. Philosophiae III, 10 folgendermaßen schließt: Quin existat perfectum bonum sitque hoc veluti quidam omnium fons bonorum, negari nequit. Omne enim quod imperfectum esse dicitur, id deminutione perfecti imperfectum esse perhibetur. Quo fit, ut, si in quolibet genere imperfectum quid esse videatur, in eo perfectum quoque aliquid esse necesse sit. Etenim perfectione sublata unde imperfectum exstiterit, ne fingi quidem potest. Deum, rerum omnium principem, bonum esse, communis humanorum conceptio probat animorum. Nam cum nihil deo melius excogitari queat, id, quo nihil melius est, bonum esse quis dubitet? Ita vero bonum esse deum, ratio demonstrat, ut perfectum quoque bonum in eo esse convincat. Nam nisi tale sit,

Reflexion. Die Vernunft-Anschauung läßt sich ebensowenig in den Menschen hineintragen, als in den Blinden die Idee von den Farben, oder in den Tauben die Idee von den Tönen, sie muß vielmehr vorausgesetzt, Jedem aber erst zum klaren Bewußtsein gebracht werden. Man kann jedoch diese Idee des Absoluten begrifflich entwickeln, dadurch, daß man dasselbe nach den vier bekannten Kategorieen bestimmt und die getrennten Momente unter der Idee der Einheit wieder zusammenfaßt.

III.
Kategorieen des Absoluten.

Welches ist also die Qualität des Absoluten? Das Absolute bildet einen Gegensatz zum endlichen Sein. Dies ist, als etwas Vergehendes, mit der Negation behaftet und ist darum kein wahres Sein. Jenes hingegen ist schlechthin Sein, das ewig Bleibende, welches weder liminirt noch negirt werden kann; es ist das Unendliche. Diese Unendlichkeit des Absoluten ist nicht nur eine quantitative, sondern auch eine qualitative; auch keine relative, wie wir sie dem

---

rerum omnium princeps esse non poterit. Erit enim eo praestantius aliquid, perfectum possidens bonum, quod hoc prius atque antiquius esse videatur, omnia namque perfecta minus integris priora esse claruerunt. Quare ne in infinitum ratio procedat, confitendum, esse summum deum summi perfectique boni esse plenissimum.

Universum beizumessen pflegen, wenn demselben immer fernere Grenzen über die Sonne, die Alcyone u. s. f. gesetzt werden, sondern eine absolute, zufolge welcher dies Absolute nicht als indefinitum, sondern als wirkliches infinitum[1]) zu begreifen ist. Soll nun durch Negation aller Schranken der Endlichkeit die Qualität des Absoluten bestimmt werden? Das ist nicht möglich, weil die Negation mit allem Endlichen innerlich verwachsen ist, und weil auf diese Weise nichts Reelles übrig bleiben würde. Aber angenommen, es blieben uns Realitäten. Sollten wir denn mit Verneinung dieser endlichen Realitäten ihren Gegensatz, das Unendliche, finden? Wäre Verneintes etwas Reelles? Man fühlte die Unmöglichkeit solcher Bestimmung und wollte die Verneinungen durch die entsprechenden Bejahungen ergänzen. Um zu diesen zu gelangen, mußte man sich bis dahin erheben, wo sich alle Gegensätze treffen, d. h., wie Schelling sagt, bis zur Identität des Realen und Idealen. So schließt das Absolute alles Bestimmte von sich aus und umfaßt darum Alles.

Bei der Frage nach dem Quantum des Absoluten gehen wir von dem Endlichen aus, welches den Grenzen

---

[1]) Den Unterschied stellte schon Cartesius auf. Princ. 26. 27: „Omnia, in quibus sub aliqua consideratione nullum finem poterimus invenire, indefinita dicemus potius quam infinita: tum ut nomen infiniti soli deo reservemns, quia in eo solo omni ex parte non modo nullos limites agnoscimus, sed etiam positive nullos esse intelligimus; tum etiam, quia non eodem modo positive intelligimus, alias res aliqua ex parte limitibus carere, sed negative tantnm eorum limites, si quos habeant, inveniri a nobis non posse confitemur.

von Zeit, Raum und Zahl unterworfen ist. Ihm gegenüber steht das Absolute in steter Einheit, als Identität des Realen und Idealen, jeden Gegensatz ausschließend. Neben sich duldet es kein zweites Absolute, weil sonst Eins das Andere negirte; auch in sich keine Theilung oder Wahrheit, wie die Welt, deren Einheit darum nur eine relative ist; sondern es ist die absolute Einheit in sich selbst und für sich selbst und umfaßt alles Seiende. Auch das Zeitliche ist dem Begriffe des Absoluten fern zu halten; denn auch die Zeit würde mit ihrer Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Negationen erzeugen und die absolute Einheit stören. Darum ist das Absolute allumfassend, unendlich und ewig.

Von einer Relation kann bei dem Absoluten gar nicht die Rede sein. Denn wiewohl Alles im Gebiete des Denkens und des Realen mancherlei Relation zu einander hat, weil Eins Grund, Bedingung oder Zweck des Andern ist, so ist eine solche innerhalb des Absoluten doch nicht zu denken. Es ist vielmehr in sich selbst alles Dreies, darum aber auch unbedingt, führt darnach auch den Namen des „Absoluten" und hat als wesentliche Merkmale die „Aseität" und „Sufficienz." Weil es also gar keine Relation hat, so ist bei ihm auch nicht die Rede von Substanz und Accidenz, auch nicht von Ursache und Wirkung, auch nicht von Zustand und Thätigkeit, oder von Potenz und Actualität, sondern in ihm ist Alles Eins.

Auch die Modalität des Absoluten, d. h. sein Verhältniß zu unserm Bewußtsein, ist noch zu bestimmen. Ist

es bloß möglich? oder wirklich? oder nothwendig? Möglich kann es nicht bloß sein, denn das Mögliche ist als solches darum noch nicht wirklich; aber auch der Begriff eines nur Wirklichen ist auf das Absolute nicht anwendbar; denn bei dem nur Wirklichen herrscht viel Zufälliges, weil es bald ein Sosein, bald ein Anderssein ist und darum trotz seines Seins mit der Negation behaftet. Kann nun das Absolute weder ein bloß Mögliches, noch bloß Wirkliches sein, so folgt, daß es nothwendig sein muß.

Davon liegt der letzte Grund darin, daß das Wesen des Absoluten auch sein Sein ausmacht.

IV.

Kern des ontologischen Beweises.

Weil sich unsere Reflexion im Nichtabsoluten bewegt, so sind die Bestimmungen für das Absolute meist negativ. Will man sich aber über das Nichtabsolute erheben, um die Idee des Absoluten zu fassen, so kommt man zur intellectuellen Anschauung. Hier nun zeigt sich die große Verschiedenheit der Standpunkte; denn von der einen Seite setzt man das Absolute als ganz offenbar, von der andern läugnet man seine Existenz geradezu, und doch ist die Idee desselben in uns da, ganz unabhängig von unserem eigenen Zuthun; ist also durch uns selbst nicht erst erdacht. Es steht aber mit der Realität eines Objectes um so bedenk-

licher, je mehr unsere Subjectivität dabei ins Spiel kommt; man denke nur an eine Sphinx, den Pegasus u. dergl.; dagegen ist die Realität eines Objects „Steines" um so sicherer verbürgt, je weniger wir selbst bei dessen Bildung thätig sind. Ersinnen wir nun die Idee des Absoluten selbst nicht, so muß, da es über alle sinnliche Wahrnehmung hinausgeht, es sich selbst uns durch Einstrahlung kund thun, wie die Sonne, von deren Existenz wir ohne sie selbst und ohne ihren Glanz keine Ahnung hätten; und hierin liegt der Kern und der Schwerpunkt des ontologischen Beweises, daß nämlich das Absolute sich uns nur durch sich selbst kund thun kann, oder daß wir nicht von einer selbst erfundenen Idee aus auf ein derselben fremdes und möglicher Weise gar nicht entsprechendes Sein schließen, sondern daß wir aus dieser Idee heraus, die nur als eine Einstrahlung des Absoluten in unser Bewußtsein hinein begriffen werden kann, das Wesen erkennen, welches nothwendiger Weise da sein muß.

Wie nun dieser Gedanke von den bedeutendsten Philosophen geltend gemacht worden ist, das soll weiter auf historischem Wege dargethan werden. Dabei wird sowohl der Entwickelungsgang in den einzelnen Ansichten, als auch die Stärke oder Schwäche derselben von selber hervortreten.

V.
Anselmus cantuariensis.

Gehört Anselm auch nicht zu den großen Philosophen, so soll er für uns doch den Ausgangspunkt bilden, weil uns aus ihm das Ringen entgegentritt, diesen Beweis, den er selbst für höchst bedeutend hielt, zu führen. Er hatte bereits in seinem Monologium 1—4[1]) einen Beweis für Einheit und Dasein Gottes zu führen gesucht, aber mit theils empirischem, theils logischem Beweisgrunde. Sein ontologischer Beweis findet sich in seinem Proslogium 2—4 folgendermaßen: „Ipse insipiens (Psalm XIV, 1.) cum audit hoc ipsum, „aliquid quo majus nihil cogitari potest“ intelligit, quod audit; et quod intelligit, in intellectu ejus est, etiamsi non intelligat illud esse. Aliud est enim, rem esse in intellectu; aliud, intelligere rem esse. Et certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re; quod maius est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in intellectu solo:

---

[1]) Monologium 1—4: „Est quaedam natura sive substantla seu essentia quae est summum ens, h. est summe bonum et summe magnum. Nam: a. esse innumerabilia bona, sensibus experimur; b. nihil est per nihil, sed quidquid est, nonnisi per aliquid est; c. infinita graduum distinctio absurdi quid est; d. cuncta igitur bona et magna per unum aliquid sunt bona et magna, quod est bonum et magnum per se ipsum itaque summe bonum et magnum. Verius per ipsum unum cuncta sunt quam per plura. Nam: haec plura neque singula per se neque ipsa per se invicem esse possunt, itaque sine eo uno esse non possunt.“

id ipsum quo majus cogitari non potest, est quo majus cogitari potest; sed certe hoc esse non potest. Existit ergo aliquid quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re. — Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari, esse aliquid quod non possit cogitari non esse; quod majus est, quam quod non esse cogitari potest. Quare si id quo majus nequit cogitari, potest cogitari non esse: id ipsum quo maius cogitari nequit, non est id quo maius cogitari nequit; quod convenire non potest. — Sic ergo vere est aliquid, quo majus cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse. Et hoc es tu, Domine deus. Nemo intelligens id quod deus est, potest cogitare, quia deus non est, licet haec verba dicat. Deus enim est id, quo majus cogitari non potest: quod qui bene intelligit, utique intelligit, id ipsum sic esse, ut nec cogitatione queat non esse.“

Sehen wir den Beweis scharf an, so treten uns daraus diese Sätze als Hauptpunkte entgegen: Gott ist das Größeste. Das Größeste kann nicht bloß in der Vorstellung sein; denn wäre es bloß in der Vorstellung, so könnte eine Größe in der Wirklichkeit gedacht werden, welche größer wäre. Wäre also das Größeste blos in der Vorstellung, so wäre das Größeste zugleich das Nichtgrößeste, — was doch offenbar widersinnig ist. „Also“ muß das Größeste (nämlich Gott) auch in Wirklichkeit existiren!

Es ist klar, daß Anselms Grundbegriff von Gott nicht unser Begriff vom Absoluten ist; denn was dieses

„Größeste," dieses „quo majus nihil cogitari potest," wie beschaffen und wie groß es ist, findet sich nicht angedeutet. Wir drehen uns darnach um eine uns in Wahrheit unbekannte Größe. Außerdem liegt in der Behauptung: „wenn das Größeste bloß in der Vorstellung wäre, so könnte ein noch Größeres in der Wirklichkeit gedacht werden," eine logische Schwäche. Zunächst wird nämlich dabei die Unmöglichkeit verlangt, ein Gedankending „quod est in intellectu solo" mit einer realen Größe „quod est in re" zu vergleichen. Es wird ferner dabei übersehen, daß wir es ja bei der Vergleichung, wenn wir sie anstellen wollten, überhaupt jedesmal nur mit zwei Gedankendingen zu thun haben, daß wir ja das Wirkliche zuvor denken müssen, und endlich, daß wir auf diese Weise nur zu einer unendlichen Reihe vorgestellter Größen mit wachsender (begrifflicher) Ausdehnung, niemals aber zu einer auch noch so geringen Realität gelangen, am wenigsten zu der des absoluten Wesens. Deshalb mag man im Gebiete der Theologie seiner Beweisführung eine gewisse Bedeutung beimessen, weil ihr ein ächt religiöser Standpunkt zu Grunde liegt, der sich auch über die größeren Zweideutigkeiten zu erheben vermag; allein für die Philosophie kann sein Argument nur als bedeutungslos und höchstens als eine Exposition des im Menschen-Gemüth ruhenden Gottesbewußtseins angesehen werden. Ueber Anselm kamen auch die Scholastiker nicht hinaus. Die strengeren Realisten legten wenig Gewicht auf die ontologische Beweisführung.

VI.

Descartes.

Eine große Bedeutung hat Descartes, der in dem Gedanken eines Neubaues der Philosophie auf völlig veränderter Grundlage, nachdem er Alles in Zweifel gezogen, seinen zweifellosen Fundamentalsatz in dem „cogito ergo sum“[1]) fand; zu verstehen: „Indem,“ nicht „weil“ ich denke, bin ich. Er will nämlich zwischen Denken und Sein nicht ein Causalitäts- sondern ein Identitäts-Verhältniß ausdrücken.

An diese Grundidee knüpfte er den folgenden Hauptsatz, daß die Gewißheit der Existenz eines Dinges nach dem Maße der Klarheit bestimmt werde, welche man von demselben habe, und daß alles das, was so gewiß sei als das Cogito, auch wirklich existire. Nun trägt der Mensch die Idee vom höchsten Wesen als einen Begriff in sich; die Begriffe unterscheiden sich nach ihrer objectiven Vollkommenheit. Die Vollkommenheit des Begriffs kann im

---

[1]) Medit. 2: „Sed mihi persuasi nihil plane esse in mundo; nonne igitur, etiam me non esse? Imo certe ego eram, si quid mihi persuasi. Sed est deceptor nescio quis, summe potens, summe callidus, qui de industria me semper fallit. Haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit; et fallat quantum potest, nunquam tamen' efficiet ut nihil sim, quam diu me aliquid esse cogitabo. Adeo ut, omnibus satis superque pensitatis, denique statuendum sit: hoc pronunciatum, „ego sum, ego existo,“ quoties a me profertur vel mente concipitur, necessario esse verum.“

denkenden Wesen nur formaliter, d. h. durch Anschauung oder Erklärung, oder eminenter entstehen, d. h. so, daß der Mensch fähig ist, aus eigener Kraft dieselbe zu produciren. Offenbar kann die Gottesidee auf die zweite Art nicht entstehen; denn Gott ist als höchstes Wesen auch höchstes Object des Gedankens.

Wie sollte nun der Mensch den Grund zur Erkenntniß dieses höchsten Wesens in sich haben, da er nicht einmal den Grund des eigenen, oder des Sichselbst-Denkens in sich trägt? Die Gottesidee ist darnach formaliter entstanden im Menschen, d. h. Gott ist seiner Erkenntniß Ursach selbst[1]): Darum muß dies Wesen existiren und derjenigen

---

[1]) Princip. I. 17. 18: „Quia entis summi ideam habemus in nobis, jure possumus examinare, a quanam caussa illam habeamus. Tantamque in ea immensitatem inveniemus, ut plane ex eo simus certi: non posse illam nobis fuisse inditam nisi a re, in qua sit revera omnium perfectionum complementum, h. e., nisi a deo realiter existente. Est enim lumine naturali notissimum: non modo a nihilo nihil fieri; nec id, quod est perfectius, ab eo, quod est minus perfectum, ut a causa efficiente et totali produci; sed neque etiam in nobis ideam seu imaginem ullius rei esse posse, cujus non alicubi, sive in nobis ipsis sive extra nos, archetypus aliquis omnes ejus perfectiones reipsa continens existat. Et quia summas illas perfectiones, quarum ideam habemus, nullo modo in nobis reperimus, ex hoc ipso recte concludimus: eas in aliquo a nobis diverso, nempe in deo, esse, vel certe aliquando fuisse; ex quo evidentissime sequitur, ipsas adhuc esse.“ —

Aehnlich Medit. 3: „Est concludendum ex hoc solo, quod existam quaedamque idea dei in me sit, demonstrari, deum etiam existere. Superest tantum ut examinem, qua ratione ideam istam a deo accepi. Neque enim illam sensibus hausi; nec a me efficta est. Proinde superest, ut mihi sit innata, quemadmodum etiam mihi est innata idea mei ipsius.“ —

Vollkommenheit entsprechen, die wir von ihm in uns tragen. — Kurzgefaßt sind seine Hauptsätze diese:

1. Quod clare et distincte intelligimus pertinere ad alicujus rei veram et immutabilem naturam et essentiam, id potest de ea re cum veritate affirmari. 2. Sed postquam satis accurate investigavimus, quid sit Deus, clare et distincte intelligimus, ad ejus veram et immutabilem naturam pertinere, ut existat. 3. Ergo cum veritate possumus de deo affirmare, quod existat." — Man hat, auf den 2. Satz gestützt, dem Cartesius einen Vorwurf daraus gemacht, daß er zur Vollkommenheit eines Dinges die Existenz desselben rechne. Darauf hat er in seinen Meditationen geantwortet, daß die Existenz nicht eine Vollkommenheit neben den übrigen sei, sondern daß sie den andern zu Grunde liege, weil ohne sie gar keine denkbar wäre. Aber eine andere Schwierigkeit ist weniger beachtet, auch in den Meditationen nicht genug hervorgehoben worden. Sie knüpft sich an den 1. Satz und betrifft ein Begriffsverhältniß; denn es soll ja der Begriff des Wesens auch

---

und noch Medit. 5· „Ex eo, quod non possim cogitare deum nisi existentem, sequitur, existentiam a deo esse inseparabilem ac proinde illum revera existere; non quod mea cogitatio hoc efficiat s. aliquam necessitatem ulli rei imponat, sed contra quia ipsius rei, nempe existentiae dei, necessitas me determinat ad hoc cogitandum. Quamvis non necesse sit ut incidam unquam in ullam de deo cogitationem: quoties tamen de ente primo et summo libet cogitare atque ejus ideam tanquam ex mentis meae thesauro depromere, necesse est, ut illi omnes perfectiones attribuam, quae necessitas plane sufficit, ut postea, cum animadverto existentiam esse perfectionem, recte concludam, ens primum et summum existere." —

den Begriff des Seins in sich schließen. Wir fragen daher mit Recht, ob es sich denn in der Wirklichkeit ebenso verhalte? Kant unterscheidet analytische und synthetische Begriffe oder Urtheile; die ersteren sagen durch das Prädikat etwas aus, das schon im Subjectsbegriff enthalten ist; bei den synthetischen hingegen liegt das Prädikat noch nicht im Subjectsbegriff. Nach seiner ganzen Entwickelung enthält der ontologische Beweis ein analytisches Urtheil; ein solches aber hat einen hypothetischen Sinn. Darnach müßte der ganze Satz „das vollkommenste Wesen enthält den Begriff des Seins" eigentlich so gefaßt werden: „Wenn es ein höchstes Wesen giebt, so schließt dies den Begriff des Seins in sich." Hierin liegt aber gerade die Schwierigkeit; denn wie kommt man über die Idee und den Begriff hinaus in die Wirklichkeit? Descartes ließ sich auf eine Lösung der Frage gar nicht ein; er meinte, es genüge schon, dem Absoluten das Prädikat der Existenz beizulegen! Dazu setzt er übrigens in dem Obersatz: quot clare etc. das Wesen schon voraus, dessen Dasein er beweisen will. So giebt er zwar das Verhältniß des Begriffs des absoluten Wesens zum Begriff des absoluten Seins, führt uns jedoch in die Existenz desselben nicht ein.

VII.

Spinoza.

Diesen Mangel erkannte Spinoza, der von Descartes mächtig angeregt wurde. Er hält sich fern von der populären Darstellung Jenes und legt den Begriff des Seins oder der Substanz zu Grunde. Erst nachher urtheilt er, daß diese Substanz Gott sei und bewegt sich so auf metaphysischem Boden. Was er unter Substanz versteht, sagt er in der Definition Eth. I: „per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur; hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.“ Der Substanz entgegen stellt er das Attribut,[1]) welches nur an der Substanz gedacht werden kann und auf eine Substanz zurückführt; diese aber wird nur durch sich selbst begriffen. Davon ausgehend, findet er, daß sie von Keinem hervorgebracht,[2]) durch sich selbst, unendlich,[3]) Eins[4]) und untheilbar[5]) ist. Er erhebt sich also zum Character der

---

[1]) Eth. I. def. 4: „Per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit; tanquam ejusdem essentiam constituens.“ —

[2]) Eth. I. prop. 6: „Una substantia non potest produci ab alia substantia.“

[3]) Eth. I. prop. 8: „Omnis substantia est necessario infinita.“

[4]) Eth. I. prop. 5: „In rerum natura non possunt dari duae aut plures substantiae ejusdem naturae sive attributi.“

Eth. I. prop. 14: „praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia.“

[5]) Eth. I. prop. 13: „Substantia absolute infinita est indivisibilis.“ —

Aseität, Unendlichkeit und Einheit. Ferner zeigt er, daß dieser Substanz mit Nothwendigkeit[1]) ein Sein zukommen müsse, und es widersinnig wäre, an dem Sein des Seins zu zweifeln. Einen etwaigen Zweifel findet er nur so erklärlich, daß er annimmt, die Mehrzahl rede von Substanz, ohne doch ihre wahre Idee zu haben, und sagt mit Beziehung darauf Eth. I. prop. 8 schol. 2: „si quis ergo diceret, se claram et distinctam i. e. veram ideam substantiae habere et nihilominus dubitare, num talis substantia existat, idem hercle esset, ac si diceret, se veram habere ideam et nihilominus dubitare, num falsa sit; vel si quis statuat, substantiam creari, simul statuit, ideam falsam factam esse veram, quo sane nihil absurdius concipi potest. Adeoque fatendum necessario est substantiae existentiam, sicut ejus essentiam, aeternam esse veritatem.“ So fällt bei Spinoza zufolge seines Standpunktes die Frage natürlich ganz weg, ob etwa der Begriff eines vollkommensten Wesens willkürlich gebildet sei. Während Cartesius nicht blos eine unendliche Substanz setzte, sondern eine große Vielheit von Substanzen annahm, die er in denkende (Geister) und in ausgedehnte Substanzen (Körper) theilte, deren Zusammenhang ihm große Schwierigkeit darbot, so nahm Spinoza Eine Substanz an, die unendliche, das absolute Sein. Diese Eine Substanz denkt er weiter unter 2 Attributen,

---

[1]) Eth. I. prop. 7: „ad naturam substantiae pertinet existere.“ Demonstr. „Substantia non potest produci ab alio; erit itaque causa sui, id est ipsius essentia involvit necessario existentiam, sive ad ejus naturam pertinet existere.“

welche das unendliche Wesen desselben nur auf verschiedene Weisen ausdrücken und darum nicht nur zusammenhängen, sondern auch als Eins begriffen werden müssen. Diese Attribute sind das unendliche Denken[1]) und die unendliche Ausdehnung.[2]) Allein beide erscheinen unter verschiedenen Einschränkungen oder modis, welche die Welt ausmachen; es sind die modi des Denkens, die Geister, und die modi der Ausdehnung, die Körper, beide wiederum unter einander innig verbunden[3]) und untrennbar, ebenso wie die unendliche Substanz doch nur Eine ist, wenn sie sich auch unter beiden Attributen darstellt. Spinozas Körper sind natürlich nur Beschränkungen des Raumes; deshalb würde die bei uns übliche Vorstellung von Körpern seinem Begriffe nicht entsprechen. Sind also seine Körper und Geister, oder die modi der Ausdehnung und der Substanz

---

[1]) Eth. II. prop. 1: „Cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans."

[2]) Eth. II. prop. 2: „Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa."

[3]) Eth. I. prop. 25. coroll.: „Res particulares nihil sunt nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et deternato modo exprimuntur.

Eth. I. prop. 16: Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis (h. e. omnia quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent.

Eth. I. prop. 15: Quidquid est in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest.

Eth. II. def. 1: Per corpus intelligo modum, qui Dei essentiam, quatenus ut res extensa consideratur, certo et determinato modo exprimit.

Eth. II. pr. 7: ondo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum." —

Eins, so entspricht jedesmal ein Geist einer räumlich begrenzten Ausdehnung, oder, was dasselbe sagen würde, der Körper erscheint allemal als der sich selbst begreifende Begriff. Daraus folgt denn auch, daß die unendliche Substanz das sich selbst begreifende, unendliche göttliche Wesen ist.

Man erkennt leicht, daß diese ganze Beweisführung Spinozas durchaus überzeugend ist und sieht wohl ein, wie das ontologische Argument für ihn eine so hohe Bedeutung haben konnte. Das Alles aber wird auch eben nur bewirkt durch den Standpunkt, den er einnimmt. Groß ist der Unterschied zwischen ihm und Cartesius; er tritt sofort schon bei dem Ausgangspunkt Beider deutlich hervor. Während Descartes von dem „cogito ergo sum," also dem endlichen Bewußtsein oder dem modus des endlichen Denkens anhob, so begann Spinoza gleich bei der Substanz als dem unendlichen Sein, ließ also zunächst das endliche Sein ganz außer Acht. Wenn man seine in der 1. Proposition seiner Ethik ausgesprochene Grundansicht: „substantia prior est natura suis affectionibus" voraussetzt, so hatte er dazu auch vollkommen Recht. Er erklärt als wahre Erkenntniß nur die, welche mit den Dingen übereinstimmt. So wird auch die Ordnung und Verknüpfung der Gedanken dieselbe, als die Ordnung und Verknüpfung der Dinge. [1]) Da aber Beides

---

[1]) Daß übrigens Spinoza dennoch nirgends Beifall, sondern nur Widerspruch fand, kann nicht befremden. Schon die mathematische Form in der Darstellung seiner Philosophie, welche zu einem nichts weniger als mathematisch-gewissen Inhalte nicht paßt, mußte nothwendigerweise Mißfallen erregen. Dazu kam ein stets wachsendes

die absolute Substanz voraussetzt, so beginnt er folgerecht auch mit dieser und mit ihren modis. So widerspricht sein Ausgangspunkt dem des Cartesius direkt. Es ist ferner klar, daß außerdem die große Schwierigkeit, die uns im Cartesius entgegentrat, wegfällt. Denn während Jener auf die Frage, wie man von dem Begriff des höchsten Wesens auf seine Wirklichkeit schließen solle, gar keine Antwort fand, so kann dieselbe bei Spinoza gar nicht aufgeworfen werden, weil er von Anfang an eine Identität setzt, nicht bloß zwischen dem endlichen Sein und endlichen Denken, sondern auch innerhalb des Absoluten, dessen Gedanke ja nur ein Attribut seiner selbst ist. So stellt er sich von vorn herein in der Rücksicht sicher, daß seinem Gedanken auch allemal ein reales Sein entspricht. — Aus demselben Grunde kommt bei ihm der Unterschied eines formaliter oder eminenter entstandenen Begriffs nicht vor. Endlich tritt bei ihm — was noch die Hauptsache ist — das wahre Wesen des ontologischen Beweises in's hellste Licht. Er schließt nicht etwa von einer willkürlichen Idee auf ein derselben fremdes Sein; sondern es ist die Substanz selbst, welche von dem Menschen, natürlich unter dem modus des Denkens, erfaßt wird. — Auf spinozistischem, allerdings

Mißtrauen, das dadurch hervorgerufen wurde, daß überall die Lehrsätze, Schlüsse und Beweise auf nichts anderes zurückweisen, als auf gewisse Definitionen, welche einerseits nicht die allgemeine Zustimmung erwarten, andererseits auch noch um diese oder jene vermehrt werden konnten. Der gänzliche Abfall von dem Philosophen mußte endlich dann erfolgen, wenn man erkannt hatte, daß er seiner eigenen Grundanschauung nicht treu blieb.

pantheistischem Boden, ist darnach der ontologische Beweis von der höchsten Bedeutung und durchaus evident.

VIII.
Locke, Leibnitz, Mendelssohn.

J. Locke ging auch von Descartes aus, aber gründlicher als Jener blieb er zunächst bei dem endlichen Denken stehen, fragte nach dem Ursprung der Begriffe, des endlichen Denkens und des Bewußtseins und suchte den Ursprung der Ideen überhaupt. In seiner Untersuchung „über den menschlichen Verstand“ kam er zu dem Resultat, daß die Ideen durchaus nicht angeboren seien, sondern, daß sie ihren Grund in der Wahrnehmung und in der Reflexion über dieselben hätten. Es leuchtet ein, daß ihm bei seinem Sensualismus die Gottesidee sowohl als auch der ontologische Beweis als hinfällig und bedeutungslos erscheinen mußte. — Leibnitz theilte weder Spinozas noch des Vorigen Anschauung; denn er leitet einmal die Vorstellungen nicht von der Wahrnehmung ab, sondern nimmt angeborene Begriffe an, dann aber behauptet er, im Gegensatz zu Spinoza, nicht Eine Substanz, sondern eine unendliche Vielheit kleiner Substanzen, der Monaden. Deshalb stellt er den ontologischen Beweis nicht so hoch als dieser, verwirft ihn aber auch nicht geradezu wie Locke. Besonders hob er mit Descartes hervor, man könne von einem Begriff aus auf dessen Prädikate Schlüsse

machen, vorausgesetzt, daß dieser Begriff selbst **möglich wäre**. Darnach faßt er seine Sätze so: „1. ens, et cujus essentia sequitur existentia, si est possibilis, existit. — 2. Deus est ens, ex cujus essentia sequitur existentia. — 3. Ergo Deus, si est possibilis, existit.“ Seiner Bestimmung stimmen auch wir bei. Als auffallend aber muß es gelten, daß Leibnitz verlangt, die Idee des Absoluten, des einfachen Seins, solle nachgewiesen werden. — Läßt sich denn etwas durchaus Einfaches, was nur durch sich selbst begriffen werden kann, nachweisen? Wenn er auf diese Forderung Gewicht legt, so hat das keine Bedeutung. Er hat darum nur anregend, aber nicht fortbildend für den ontologischen Beweis gewirkt. Wolf, der seine Gedanken weiter ausführte, kam über ihn ebensowenig hinaus wie Mendelssohn, der sie in seinen „Morgenstunden“ mit großem Scharfsinn entwickelte. Auch dieser setzt das absolute Wesen als wirklich, wofern seine Möglichkeit nachgewiesen wäre; und während Leibnitz behauptete, daß Niemand dieselbe leugnen könne, weil sonst auch Alles geleugnet werden müßte, da es seinen Grund in Gott habe, so schloß Mendelssohn so: Die Möglichkeit der Gottesidee ist nicht zu läugnen; denn nichtexistiren kann ein Ding aus zweifachem Grunde, entweder weil es einen Widerspruch enthält, oder weil es bloß möglich ist. Ein Widerspruch aber beruht auf Bejahung und Verneinung; von solcher kann jedoch in Gott nicht die Rede sein, weil er keine widersprechenden Merkmale, sondern nur Positionen und Realität enthält; folglich ist in ihm kein Widerspruch; da er aber auch nicht bloß

möglich sein kann, so ist er nothwendig und muß **wirklich** sein. — Zu dieser Argumentation hatte weder Wolf selbst noch irgend einer seiner Schüler Zutrauen. Man kam keinen Schritt vorwärts.

IX.

Kant.

Kant trat erst wieder epochemachend auf. In die erste Epoche seines Lebens fällt die Abfassung seines einzig möglichen Beweisgrundes zu einer Demonstration des Daseins Gottes. Er widerlegt in derselben die bis dahin übliche Form des ontologischen Beweises und versucht ihm eine neue Gestalt zu geben. Man will, sagt er darin, nachdem man sich von der Möglichkeit der Gottesidee überzeugt zu haben glaubt, von dieser aus auf die Wirklichkeit Gottes schließen, indem man behauptet, daß die Existenz im Begriff der Gottesidee liege. Allein die Existenz ist gar kein Prädikat, sondern sie ist die absolute Position eines Begriffs mit allen seinen Prädikaten. Leugnet man die Existenz des Gegenstandes, so hebt man ihn umgekehrt auch mit allen seinen Prädikaten auf.[1]) Deshalb ist's unmöglich, vom

---

[1]) Kritik der reinen Vernunft; Unmöglichkeit des ontologischen Beweises: „Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist blos die Position eines Dinges oder

Begriffe auf das Sein zu schließen. Diesen Grund macht er gegen die Gültigkeit des outologischen Beweises, der das Sein als Prädikat aufstellte, geltend und behauptete dagegen: Nicht von der Möglichkeit als Grund müsse auf die Existenz als Folge geschlossen werden, sondern umgekehrt, von der

gewisser Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Copula eines Urtheils. Der Satz: „Gott ist allmächtig," enthält zwei Begriffe, die ihre Objecte haben: Gott und Allmacht; das Wörtchen: ist, ist nicht noch ein Prädikat obenein, sondern nur das, was das Prädikat beziehungsweise auf's Subject setzt. Nehme ich nun das Subject (Gott) mit allen seinen Prädikaten (worunter auch die Allmacht gehört) zusammen und sage: Gott ist, oder es ist ein Gott, so setze ich kein neues Prädikat zum Begriffe von Gott, sondern nur das Subject an sich selbst mit allen seinen Prädikaten, und zwar den Gegenstand in Beziehung auf meinen Begriff. Beide müssen genau einerlei enthalten und es kann daher zu dem Begriffe, der blos die Möglichkeit ausdrückt, darum, daß ich dessen Gegenstand als schlechthin gegeben (durch den Ausdruck: er ist) denke, nichts weiter hinzukommen..... Wenn ich also ein Ding, durch welche und durch wie viel Prädikate ich will, denke, so kommt dadurch, daß ich noch hinzusetze, dieses Ding ist, nicht das Mindeste zu dem Dinge hinzu. Denn sonst würde nicht ebendasselbe, sondern mehr existiren, als ich im Begriff gedacht hatte, und ich könnte nicht sagen, daß gerade der Gegenstand meines Begriffes existire..... Denke ich mir nun ein Wesen als die höchste Realität (ohne Mangel), so bleibt noch immer die Frage, ob es existire oder nicht. Denn, obgleich an meinem Begriffe, von dem möglichen realen Inhalte eines Dinges überhaupt, nichts fehlt, so fehlt doch noch etwas an dem Verhältnisse zu meinem ganzen Zustande des Denkens, nämlich, daß die Erkenntniß jenes Objectes auch a posteriori möglich sei. Und hier zeigt sich auch die Ursache der hier obwaltenden Schwierigkeit. Wäre von einem Gegenstande der Dinge die Rede, so würde ich die Existenz des Dinges mit dem bloßen Begriffe des Dinges nicht verwechseln können. Denn durch den Begriff wird der Gegenstand nur mit den allgemeinen Bedingungen einer möglichen empirischen Erkenntniß überhaupt als einstimmig, durch die Existenz aber als in dem Contexte der gesammten Erfahrung enthalten gedacht."

Möglichkeit als Folge auf die Existenz als Grund oder als nothwendige Voraussetzung. Die Möglichkeit habe eine doppelte Bedingung, nämlich die formale, d. h. den Nichtwiderspruch, und die materiale, nämlich den Stoff. Nothwendig sei das, dessen Gegentheil unmöglich sei, und unmöglich das, was alle Nothwendigkeit aufhebe. Existire Nichts, so wäre alle Möglichkeit aufgehoben; diese aber sei da; folglich existire Etwas mit Nothwendigkeit, und dies sei das, was den Grund zu aller Möglichkeit in sich schließe, d. h. ein Wesen, welches alle Realität in sich begreife; dies nothwendige Wesen sei Gott; mithin existire Gott.

Darnach also betrachtet Kant die Existenz als Grund zu jeder Möglichkeit überhaupt. Da aber das Mögliche von der verschiedensten Beschaffenheit ist, so müßte der Grund desselben dem entsprechend auch die verschiedensten Prädikate annehmen. Dies aber widerspräche der unumgänglich nöthigen Einfachheit und Einheit des Absoluten. Daß dies wirklich die irrige Consequenz aus seiner Grundidee sein mußte, erkannte Kant später selbst und ließ diesen Beweis ganz fallen. Als einzig möglichen unter allen Beweisen für das Dasein Gottes ließ er ja bekanntlich nur den moralischen gelten und verschärfte gegen den ontologischen noch den oben aufgeworfenen Einwand. Seine Grundanschauungen vermitteln den Rationalismus von Leibnitz und den Sensualismus Locke's. Er nahm im intellectus zwei Thätigkeiten an; die erste leitete er von dem Cogito des Descartes ab, welches er jedoch nicht als etwas Müßiges und Feststehendes, sondern als Grund und Resultat einer

gewissen geistigen Thätigkeit betrachtete. Dies Cogito, das er die transcendentale Apperception nannte, ist Fundament alles geistigen Erkennens. In ihr fand er eine Einheit gegeben und legte darum auf sie ein großes Gewicht. Mit Locke nahm er an, daß jeder Vorstellung eine Wahrnehmung durch die Sinne und eine in derselben gegebenen Empfindung zu Grunde liege. Diese gilt ihm jedoch noch nicht als Vorstellung; sondern, damit eine solche entstehe, muß erst die Spontaneität des Geistes, die das Mannigfaltige der Wahrnehmungen ordnet und zur Einheit des Bewußtseins zusammenfaßt, hinzutreten. Der Geist ordnet nach Zeit und Raum, den Formen der inneren und äußeren Anschauung. Das geistige Vorstellen selbst hat seine Gesetze, deren Reflexe die Kategorieen sind. Ihre Bedeutung ist die, das Mannigfaltige der sinnlichen Wahrnehmnng zur Einheit der Apperception zu erheben. Daraus folgt, daß nach Kant jeder Erkenntniß nicht allein eine sinnliche Wahrnehmung zu Grunde liegt, sondern daß bei derselben auch ein unabhängiges Geistiges mitwirkt, welches im intellectus liegt. — Dann aber auch, daß allem Erkennen nur eine Bedeutung beizumessen ist, wenn es sich auf die Erfahrung bezieht! Dies letzte Resultat ist von außerordentlicher Tragweite, weil in demselben, als einem Grundsatz, die Ursache liegt, aus welcher Kant die Bedeutung des ontologischen Beweises ganz und gar verwirft. — Wie ist es aber mit den übersinnlichen Ideen? Jene unabhängige Thätigkeit des Geistes ist die Vernunft. Sie hat die Eigenschaft, zu allem Bedingten die Totalität der Bedingungen, d. h. das Unbedingte

vorauszusetzen. Was dieselbe beschäftigt, sind die Ideen; etwas anderes sind die Begriffe, welche der Verstand liefert, der es mit dem Bedingten zu thun hat. Als unbedingte Ideen der Vernunft müssen nun diese drei (den drei Schlüssen entsprechend) angesehen werden: ein unbedingtes Subject (entsprechend dem kategorischen Schluß), eine unbedingte causalität, die Idee der Freiheit (entsprechend dem hypothetischen Schluß) und ein allerrealstes Wesen oder die Gesammtheit dessen, worin alle Realitäten begriffen sind (entsprechend dem disjunctiven Schluß). Diese drei postulirt die Vernunft. Allein deuten sie unmittelbar auf Objecte, die ihnen entsprechen? Kant entscheidet diese Frage nicht, obwohl sie die Metaphysik bejaht. Seinen Ideen fehlt ja jegliche Bedeutung, wenn sie nicht eine Beziehung auf die Erfahrung haben. In der Erfahrung aber kommen sie nicht vor, weil sie über dieselbe hinausgehen. Eine Realität haben sie darum nur insofern, als sie auf eine einst mögliche Erfahrung bezogen werden können. Da nun Kant der Idee des allerrealsten Wesens kein wirkliches Sein zuschreibt, so ist klar, daß er dem ontologischen Beweise gar keinen Werth beimessen kann. [1]) — So stehen die beiden großen Philosophen, Spinoza und Kant, Männer von der höchsten geistigen Kraft,

---

[1]) Ebendaselbst: Es ist also an dem berühmten ontologischen (cartesianischen) Beweise vom Dasein eines höchsten Wesens aus Begriffen alle Mühe und Arbeit verloren, und ein Mensch möchte wohl ebensowenig aus bloßen Ideen an Einsichten reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um seinen Zustand zu verbessern, seinem Kassenbestande einige Nullen anhängen wollte.

in ihrem Urtheile sich grade gegenüber; und das ist die unmittelbare Folge ihres Standpunktes. Jener setzte sich fest in der Substanz, dieser im Bewußtsein des Menschen, des endlichen Ich.

Hatte auch Kant an den Grundlagen des ontologischen Beweises heftig gerüttelt, so übte er doch auch durch Anregung einen bedeutenden Einfluß. Fichte bildete die speculative, Fries die anthropologische Seite seiner Philosophie weiter aus. Ueber den ontologischen Beweis urtheilen sie, wie ihr großer Vorgänger, dessen subjectiv-reflexions-philosophischen Standpunkt sie theilen. — Ein anderes Resultat ergab sich für Schelling.

X.

Schelling.

Ausgangspunkt und Bedingung aller höheren Erkenntniß ist ihm die intellektuelle Anschauung des Absoluten, welches er, wie oben bereits bemerkt wurde, als Identität des Realen und Idealen faßte. In dreifacher Beziehung wurde der ontologische Beweis durch ihn modificirt. Erstens postulirte er diese intellektuelle Anschauung bei allen denen, die speculativer Erkenntniß fähig sein wollten. Dem aber widersprachen nicht nur seine Gegner, welche jene Anschauung für Wahn hielten, sondern auch seine Freunde, die behaupteten, daß dieselbe wenigstens einer Vermittelung bedürfe.

Eine solche versuchte Hegel sowohl nach subjectiver Seite, indem er die Entwickelung der menschlichen Erkenntniß von Stufe zu Stufe bis dahin verfolgte, wo sich als höchste Stufe das speculative Wissen darstellt, als auch nach objectiver Seite hin, indem er, ausgehend von dem Sein im abstrakten Sinn (nicht von dem absoluten), erklärte, wie man in diesem abstrakten und leeren Begriff des Seins von Begriff zu Begriff, von Kategorie zu Kategorie fortschreiten müßte, bis man zuletzt bei der Idee des Absoluten anlangte.

Ferner wollte Schelling nicht bloß die Idee des Absoluten, sondern durch dieses Absolute auch Erkenntniß von allem Erkennbaren haben. Soll das von der Idee des Absoluten aus geschehen, so fragt es sich, wo dazu die Vermittelung gegeben sei. Dies Problem ist auf verschiedene Weise zu lösen versucht worden, wobei aber die Idee des Absoluten selbst modificirt wurde. Man wollte Unterschiede in demselben finden, und Schelling selbst nahm in demselben, obgleich er es als Ideal der menschlichen Vernunft und als Grundidee aller Philosophie bezeichnete, doch verschiedene Momente an, die den Uebergang zur Bildung der Welt liefern sollten. — Bei der Beurtheilung des ontologischen Beweises, dem die wahre Idee des Absoluten als Identität des unendlichen Denkens und des unendlichen Seins zu Grunde läge, macht er drittens zuletzt noch den älteren Theologen und Philosophen den Vorwurf, sie hätten einen Fehler darin begangen, daß sie in Gott die Identität des Denkens und Seins gesetzt hätten; der aber sei ja für sie

das Object gewesen; ihr eigener Begriff sei also außerhalb dieser Identität geblieben. Weil sie nun mit ihren subjectiven, unvollkommenen Gedanken Schlüsse auf das Object ihres Gedankens gebaut hätten, so habe ganz natürlich der ontologische Beweis hinter seiner Idee zurückbleiben müssen. Wolle man Gott denken, wie er wirklich ist, so müsse das eigene Denken im Menschen demjenigen Denken gleich sein, mittels dessen Gott sich selber denkt: Das ist aber nichts anderes als dies, daß Gott in der Creatur sich selber denkt. —

So sehen wir denn abermals daraus, wie auch der, dessen Grunddogmen als ahnungsvolle Versuche zur Lösung des Welträthsels gelten, bei strenger Consequenz schließlich doch wieder auf eine pantheistische Weltanschauung zurückkommt, und daß es bisher nicht gelungen ist, dem ontologischen Beweise bei einer anderen, als pantheistischen Weltanschauung Geltung zu verschaffen.